بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ابن میمون و قاضی سعید قمی در تحلیل معانی صفات خداوند

طوبی کرمانی*[۱]، مجتبی حیدری[۲]
دانشیار دانشگاه تهران،[۱] کارشناسی ارشد دانشگاه تهران[۲]
(تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۱۰/۲۲ـ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۲۶)

چکیده

ابن میمون و قاضی سعید قمی با تأکید بر تباین کامل خدا و خلق و اینکه خداوند موجودی به کلّی دیگر است، به نفی صفات ازذات خداوند پرداخته و در تحلیل معانی آنها نیز به گونه‌ای پیش رفته‌اند که به همین امر می‌انجامد. ایشان در بحث معنا شناسی صفات ذاتیِ نسبت داده شده به خداوند، دو مؤلّفه باور به اشتراک لفظی و تفسیر سلبی را ارائه کرده‌اند. البته قاضی سعید با الهام از حدیث، مؤلّفه سوّمی زیرعنوان اثبات مثمرات را نیز مطرح کرده است. هم چنین آنها با نظریّه‌ی تشکیک در معانی صفات خداوند مخالفت کرده و اعتقاد به آن را مستلزم کفر و زندقه و خروج از دین دانسته‌اند. در این مقاله، دیدگاه‌های این دواندیشور بزرگ در مورد تحلیل معانی صفات خداوند، بررسی شده و ضمن سنجش با یکدیگر مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها ابن میمون، قاضی سعید، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، تشکیک، تفسیر سلبی، تفسیر ایجابی، اثبات مثمرات.

مقدّمه

الف) ابن میمون

عبیدالله موسی بن میمون قرطبی (۵۳۰ـ۶۰۴ / ۱۲۰۴ــ۱۱۳۵ م) فیلسوف، پزشک و متألّه بزرگ یهودی قرون وسطی به شمار می‌رود. مهم‌ترین اثر فلسفی و کلامی وی

*. نویسنده‌ی مسؤول: تلفن: ۰۹۱۲۳۲۲۷۸۲۱ دورنگار: ۳۲۶۵۰۷۷۴ Email:kermani@ut.ac.ir

کتاب *دلالة الحائرین* (راهنمای گمگشتگان) است که با هدف خوانش کتاب مقدّس تورات با انگاره‌های عقلی و فلسفی نوشته شده است. استناد او به بندهای تورات در بسیاری از مباحث، به خوبی مؤیّد این مدعا است. لئون رث درباره‌ی این کتاب می نویسد: «کتاب *دلالة الحائرین*، نمونه‌ای از کمک‌های فلسفه‌ی مدرسی به اندیشه است که گذشته از رخدادهای زمانی و مکانی، تلاشی است در جهت همساز کردن فلسفه و دین؛ یعنی همساز نمودن دستاوردهای اندیشه‌ی عقلانی و شیوه‌ی باورهای دینی» (رث، لئون، ۶۷). در کتاب *سه سنت فلسفی، گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی* از ابن میمون به عنوان بزرگترین نام در فلسفه‌ی میانه یهودی یاد شده است. نویسندگان این کتاب برآنند که برجستگی ابن میمون را باید بیشتر در حوزه‌ی فراخ تلاش او در کتاب *دلالة الحائرین* جستجو کرد که می‌کوشد هم شریعت را حفظ کند و هم فلسفه را.

ب) قاضی سعید

قاضی حکیم میرزا محمّد سعید بن حکیم محمد مفید قمی (۱۰۴۹ــ۱۱۰۷ ق) مشهور به "قاضی سعید" از اندیشوران دوره صفوی است. وی که بیشتر دارای گرایشهای عرفانی بوده از محضر بزرگانی چون ملّا رجبعلی تبریزی و ملّا محسن فیض کاشانی بهره برده است. بدین سان، می‌توان گفت او با یک واسطه از شاگردان صدر المتألّهین شیرازی بوده است. گرچه از جهت شیوه‌ی اندیشه با اصول و مبانی وی فاصله‌ی زیادی دارد. بیشتر آثار قاضی سعید در شرح احادیث و روایات امامان معصوم (ع) می‌باشد. مهم‌ترین این آثار عبارت است از: *شرح توحید الصدوق*، *شرح الأربعین*، *الأربعینیات* و *کلید بهشت*.

طرح مسأله

بحث تحلیل نامها و صفتهای خدا از مهم ترین مباحث مربوط به نامها و صفتهای خداوند است. این بحث از دیرباز مورد توجّه اندیشوران مسایل خداشناسی بوده و امروزه نیز یکی از دغدغه‌های اصلی متکلّمان و فیلسوفان دین به شمار می‌رود. اهمیّت مسأله معناشناسی صفتهای خداوند، سبب پیدایش انگاره‌های گوناگون در این باره شده است. مهم‌ترین این انگاره‌ها عبارت است از انگاره‌ی اشتراک معنوی، انگاره‌ی اشتراک لفظی، انگاره‌ی تمثیل توماس آکویناس، انگاره‌ی نمادهای پل تلیخ.

مسأله‌ی مجادله برانگیز، صفتهایی است که هم برخداوند و هم بر آفریده‌ها حمل می‌شوند. توضیح مطلب این که صفتها و محمولهایی که به خداوند نسبت داده می‌شوند

بر دو دسته‌اند:

۱ـ صفتها و محمولهایی که تنها بر خداوند اطلاق می‌شوند و به هیچ وجه بر آفریده‌ها قابل اطلاق نیستند، مانند واجب الوجود بودن، بسیط الحقیقه بودن و سرمدی بودن.

۲ـ صفتها و محمولهایی که هم بر خدا و هم بر آفریده‌ها اطلاق می‌شوند مانند دانا بودن، توانا بودن و زنده بودن.

در مقام تحلیل معنای صفتهای خداوند، آنچه محلّ اختلاف است، دسته دوّم است چرا که پیوند آنها میان خدا و آفریده‌ها، نگرانیهایی برای اندیشوران مسایل خداشناسی فراهم کرده است. جسم‌انگاری و انسانوار انگاری خداوند، از مهم‌ترین این نگرانیهاست.

مسایلی که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد، اینهاست:

۱ـ ایستار ابن میمون وقاضی سعید در برابر مساله‌ی اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی در صفتهای خدا و آفریده‌ها چیست؟ آیا انگاره‌ی ایشان پذیرفتنی است یا خیر؟

۲ـ ایستار ایشان در مسأله‌ی تشکیک در معنای صفتهای خدا و آفریده‌ها چیست؟ این مسأله به مسأله‌ی نخست و چگونگی موضع گیری نسبت به آن بسته است، چرا که اگر باور به اشتراک معنوی پذیرفته شود، آنگاه مسأله‌ی تشکیک نیز مطرح می‌شود، امّا اگر باور به اشتراک لفظی پذیرفته شود، دیگر جایی برای اندیشه‌ی تشکیک نمی‌ماند. به دیگر سخن، میان باور به اشتراک لفظی و باور به تشکیک، تباین وجود دارد.

۳ـ آیا ایشان تفسیری ایجابی و ثبوتی از صفتهای خداوند به دست داده‌اند؟ یا اینکه به تفسیر سلبی و تنزیهی بسنده کرده‌اند؟ بر انگاره‌ی ایشان چه اشکالاتی وارد است؟

۴ـ نظریّه‌ی اثبات مثمرات قاضی سعید که در معناشناسی صفتهای خداوند به میان آمده چیست؟ و آیا چنین انگاره‌ی پذیرفتنی است یا خیر؟

اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی؟

مسأله‌ی اشتراک معنوی و اشتراک لفظی، نخست در باره‌ی مفهوم وجود به میان آمده و آنگاه، اندیشوران خدا محور، آن را در مورد مفهومهای نامها و صفتهای خداوند و آفریده‌ها نیز به میان آورده‌اند. گفتگوی بنیادین در اینجا، این است که آیا نامها و صفتهایی که بر خدای سبحان و آفریده‌ها اطلاق می‌شوند، از جهت معنا و مفهوم یکسانند و یا این که دارای معناهای گوناگون و جدا از هم هستند؟ به عنوان نمونه، آیا از دانا بودن در دو گزاره‌ی «خدا دانا است» و «انسان دانا است»، یک معنا و مفهوم درمی‌یابیم یا نه؟ در صورتی که پاسخ مثبت باشد، باور به اشتراک معنوی پذیرفته شده

است و اگر منفی باشد، باور به اشتراک لفظی پذیرفته شده است.

طرفداران اشتراک لفظی نامها و صفتها، بیشتر با انگیزه‌ی گریز از همانند و هم پیوند ساختن خدا و آفریده‌ها به این انگاره گراییده‌اند (علّامه طباطبایی، ۱۴۲۲، ۱۳). در برابر اینان، طرفداران باور به اشتراک معنوی نامها و صفتها نیز با پروای گریز از دشواریهایی چون از کار انداختن (= تعطیل) عقل از شناخت خداوند، چنین باوری را برگزیده‌اند.

دیدگاه ابن میمون

ابن میمون از جمله اندیشورانی است که گرایش تندی به جدا انگاشتن خدا دارد و هرگونه پیوند (= سنخیت) میان آنها را نفی می‌کند. بر این پایه، وی با باور به اینکه «خداوند موجودی یکسره دیگر است» و هیچ‌گونه پیوندی با آفریده‌های خود ندارد، به اشتراک لفظی نامها و صفتها میان خدا و آفریده گراییده است.

این اندیشور یهودی بر آن است که صفتهای ذاتی هم چون موجود، زنده، دانا و خواهان، به معنای واحدی به خداوند و آفریده‌ها نسبت داده نمی‌شوند (ابن میمون، ۱۳۴). وی بر طرفداران صفتهای ذاتی خداوند که به اشتراک معنوی صفتهای خدا و آفریده‌ها باور دارند، اشکال می‌کند و لازمه‌ی سخن آنها را انسانوار انگاشتن خدا می‌داند. بر این پایه، برآنست که برای پرهیز از این لازمه‌ی خطرناک، باید باور به اشتراک لفظی را پذیرفت. او بر آنست که حتی اگر در یک صفت هم میان خدا و آفریده‌ها پیوند باشد ـ همان‌گونه که باور معتقدان به اشتراک معنایی این است ـ همانندی میان خدا و آفریده‌ها لازم می‌آید (همان،۱۳۴).

وی پس از دلیلهای بسیار، بر سخن خویش پیرامون نبودن صفتهای ایجابی برای خدا می‌افزاید عقلاً میان خدا و آفریده‌ها، هیچ نسبتی حقیقی و اضافی موجود نیست تا ازین رهگذر مورد وصف قرار گیرد... و میان خدا و جز او اشتراک لفظی محض و نه اشتراک حقیقی و معنوی و تشکیکی برقرار است، زیرا هر گونه اشتراک و نسبت حقیقی، مستلزم قرار گرفتن زیر نوع واحد یا ... می‌باشد. ازین رو، جدایی بزرگی میان خدا و آفریده‌ها وجود دارد چندان که هیچ جدایی بزرگتر از آن نیست (The Guide for the perplexed, 120 & 127)

وی در جای دیگری می‌نویسد: «اگر کسی معنای همانندی را دریابد، خواهد دانست که "موجود" بر خدا و جز او صرفاً به نحو اشتراک لفظی حمل می‌شوند و هم چنین حمل دانایی، توانایی، خواستن و زندگی بر خداوند و بر هر کسی که دارای دانش، توانایی، خواست و زندگی دارد نیز صرفاً به اشتراک لفظی است و به هیچ وجه، همانندی معنایی میان آنها

وجود ندارد» (همان،۱۳۴).

ابن میمون به منظور اثبات باور به اشتراک لفظی و بی‌اعتبار دانستن باور به اشتراک معنوی، به صفت دانش مثال می‌زند. او می‌گوید: «وقتی می‌گوییم خدا دانا است به دانش یگانه، و دانشی که دیگر شدی و چندگانگی در آن راهی ندارد، به همه‌ی امور چندگانه و پرشمار، دیگر شونده و نوشونده داناست بی‌آنکه دانشش نوبه‌نو شود و [نیز وقتی می‌گوییم] دانش خداوند به چیزی پیش از پیدایش آن و بعد از پدیدآمدنش و پس از ناپدید شدنش از عرصه‌ی هستی، است و هیچ‌گونه دیگر شدی در آن راه ندارد، [در واقع] تصریح کرده‌ایم که خداوند دانا است به دانشی که مانند دانش ما نیست» (همان، ۱۴۶ـ۱۴۷). بر این پایه، هیچ‌گونه همانندی و پیوستگی میان دانایی خدا و دانایی ما نیست، چرا که آگاهی آفریده‌ها دارای ویژگی‌هایی چون دیگر شدی، نوشوندگی و چندگانی و حال آنکه علم دانش از همهٔ اینها دور است. بدین‌سان، چون هیچ‌گونه اشتراک و پیوستگی میان دانش خدا و دانش آفریده‌ها نیست، باید حکم کرد که اطلاق آن بر هر دو، تنها از رهگذر اشتراک لفظی است.

این‌اندیشور یهودی، چتر اشتراک لفظی را بر سر صفت وجود نیز می‌کشد: «وجود تنها به اشتراک نام [لفظی] بر خدا و آفریده‌ها اطلاق می‌شود» (همان، ۸۲). وی در جای دیگر می‌نویسد: «معنای وجود در قضیّه‌ی "خدا موجود است" به معنای وجودی که در مورد ما به کار می‌رود، نیست» (همان، ۱۴۷).

دیدگاه قاضی سعید

قاضی سعید نیز مانند ابن میمون با بنیانهای ویژه‌ی خود از قبیل برداشتن پیوستگی میان خداوند و آفریده‌ها و حکم به جدایی کامل میان آنها، به ردّ انگاره‌ی اشتراک معنوی و اثبات انگاره‌ی اشتراک لفظی پرداخته است. این عارف متألّه در جاهای گوناگون، به انگاره‌ی اشتراک معنوی و طرفداران آن سخت می‌تازد. وی باورمندان به اشتراک معنوی صفتهای خدا و آفریده‌ها را در کنار گروه‌هایی چون جسم‌انگاران در زمره‌ی انسانوار انگاران به شمار آورده است (قاضی سعید، ۳۹۵، ۱۴۲۱). او از باور به اشتراک معنوی به عنوان بزرگ‌ترین انسانوار انگاری یاد می‌کند و با لحن بسیارتندی به طرفداران آن می‌گوید: «تعالی الله عمّا یقول الظّالمون علوّاً کبیراً »(قاضی سعید، ۱۳۸۱، ۲۴۷/۱). وی هم چنین از متکلّمانی که از یک سو برای پرهیز از انسانوار انگاری، وجود مجرّدات عقلی را نمی‌پذیرند و از سوی دیگر، به اشتراک معنوی صفتهای ثبوتی میان

خدا و آفریده‌ها باور دارند، سخت شگفت زده می‌شود و با استناد به آیه‌هایی از قرآن کریم این گروه از متکلّمان را کوردلانی می‌داند که بر دلهایشان قفلهایی است و هیچ بهره‌ای از ایمان ندارند (همان، ۲۴۹).

این اندیشوران متألّه با همان تندی که به ردّ نظریّه‌ی اشتراک معنوی می‌پردازد، از نظریّه اشتراک لفظی دفاع می‌کند. وی باور به اشتراک لفظی را کمال توحید قلمداد کرده و باور خود به آن را زاییده‌ی عنایت و یاری خداوند می‌داند (قاضی سعید،۱۳۸۱، ۱۱۰/۳). وی از باورمندان به اشتراک لفظی صفتها میان خدا و آفریده‌ها زیر عنوان "حزب‌الله" نام می‌برد و معتقد است که این گروه، بر حقند، زیرا در شناخت خداوند گامی برخلاف امامان (ع) برنداشته‌اند. (همان، ۱۰۹).

این عارف متألّه نیز مانند ابن میمون با چتر اشتراک لفظی را بر سر صفت وجود نیز می‌کشد: «میان خدا و آفریده‌هایش در همه‌ی صفتها حتّی وجود، اشتراک لفظی هست، چرا که وجود عامّ ـ مانند سایر صفتها ـ در مورد آفریده‌ها نیز صادق است و از این رو در مورد آفریدگار آنها ممتنع است» (قاضی سعید، ۱۳۸۱، ۲۹۲/۱).

پروای اصلی قاضی سعید در باور به اشتراک لفظی مانند ابن میمون، تنزیه ناب خداوند و پرهیز از همانند کردن او به آفریده‌ها است. عبارت زیر از او به خوبی روشنگر این مدّعا است: «هر آنچه در مورد آفریده‌ها ممکن است در مورد خداوند ممتنع است و هر آنچه در مورد خداوند ممتنع است، برای ذاتهای آفریده‌ها، ممکن است، زیرا خداوند مانند چیزی نیست و چیزی نیز مانند خداوند نیست» (همان، ۲۹۲). بر این پایه، خداوند، موجودی به کلّی دیگر است و هیچ‌گونه پیوستگی با آفریده‌های خود ندارد. پس باور به اشتراک معنوی صفتها میان خدا و آفریده‌ها منتفی است.

قاضی سعید در به کرسی نشاندن باور به اشتراک لفظی، سخنی از فارابی نیز نقل می‌کند: فارابی گفته است: «وجود خداوند بیرون از وجود دیگر موجودات است و اصلاً هیچ یک از آنها با خداوند در معنایی اشتراک ندارند بلکه اگر پیوندی هست تنها در نام است نه در معنایی که از آن نام درمی‌یابیم» (قاضی سعید، ۱۳۸۱، ۶۶/۳).

قاضی سعید مدّعی است که برهانهای بی‌شماری بر باور به اشتراک لفظی وجود دارد. او بهترین این برهانها را استدلال استادش ملّارجبعلی تبریزی می‌داند و آن را این‌گونه بازگو می‌کند: این برهان بر چند مقدمه استوار است:

۱ـ روشن است که «ذات» به چیزی گفته می‌شود که هر چند از رهگذر آن، خودش است، و صفت به چیزی گفته می‌شود که هرچیز با آن به حالت و گونه‌ای ویژه باشد.

۲ـ آن مفهومها (مفاهیمی چون وجود، دانایی، توانایی و...) صفتها هستند و تعریف صفت بر آنها صدق می‌کند.

۳ـ آن مفهومها، مفهومهای وجودیند، همان‌گونه که مخالفان نیز با ما در این امر همسازی دارند.

قاضی سعید پس از گفتن مقدمه‌های بالا به بازگو نمودن اصل برهان می‌پردازد. بدین نحو که: «در دانش میزان [منطق] ثابت شده است که هر محمول وجودیی که بر امور چندین‌گانه حمل می‌شود، یا تمام ذات آن امور است یا جزء ذات آنهاست و یا اینکه اموری بیرون از ذاتها و عارض بر آنها هستند. از آن جایی که موجودات، حقایقی هستند که در ذاتشان از یکدیگر جدا هستند، آن محمولها و مفهومها، خود ذات هیچ یک از آن امور نیستند و چون این محمولها به عنوان صفتها، اخذ و لحاظ شده‌اند، ذاتی آن امور نیز نیستند. پس این محمولها و مفهومها، عارضی و بیرون از ذات آن امور هستند. از سوی دیگر، در کتاب برهان بیان شده است که هر محمولی که عرضی مشترک باشد، باید در نهایت، مستند به ذات یا ذاتی مشترک باشد. و این امر ضرورتاً مستلزم ترکیب ذات خداوند است. حال آنکه خداوند از هرگونه ترکیبی بری است» (همان، ۱۱۰ـ۱۱۱)

این برهان بر نظریّه‌ی اصالت ماهیّت استوار است و بر این پایه، قاضی سعید هیچ پروایی ندارد که حکم به سلب صفتها ـ که اموری وجودیند ـ از خداوند بکند. بدین‌سان، برهان بالا به هیچ وجه با نظریّه‌ی اصالت وجود سازگاری ندارد، چرا که بر پایهٔ اصالت وجود، سلب امور وجودی از خداوند، موجب محدودیّت قایل شدن برای او می‌شود.

برهان دیگر قاضی سعید در اثبات اشتراک لفظی مبتنی بر ابطال باور به اشتراک معنوی، استوار است. بدین گونه که اگر صفتها بر خداوند و آفریده‌ها به نحو مشترک معنوی حمل شوند، لازم می‌آید که هیچ فرقی میان آفریدگار و آفریده، رازق و مرزوق، پدیدآورنده‌ی (= جاعل) چیز و خود چیز نباشد، حال آنکه خدا ایجادکننده است و بی‌شکّ میان ایجادکننده و ایجاد شونده فرق است، زیرا چیزی مانند خداوند نیست. پس اگر چیزی در صفتی مانند خداوند باشد، لازم می‌آید که خداوند و آن چیز در یک امر ذاتی، مشترک باشند، زیرا هر عرض مشترکی، به ذاتی مستند است (قاضی سعید، ۱۳۸۱، ۳۲۵/۱).

سنجش دیدگاه‌ها

ابن میمون و قاضی سعید برآنند که صفتها به نحو اشتراک لفظی بر خداوند و آفریده‌ها حمل می‌شوند. این دو اندیشور، این امر را در مورد همه صفتها حتّی صفت وجود نیز

شدنی دانسته‌اند. هر دوی آنان با بنیادهای مشترک و پرواهای همانند به اثبات این امر پرداخته‌اند. در واقع، ابن میمون و قاضی سعید با این باور که "خداوند موجودی به کلّی دیگر است" و هیچ‌گونه پیوستگی با آفریده‌ها خود ندارد، به نفی اشتراک معنوی و اثبات اشتراک لفظی صفتها میان خدا و آفریده پرداخته‌اند. پروای بنیادین هر دو، در گرایش به انگاره‌ی اشتراک لفظی، پرهیز از همانند ساختن خدا به آفریده‌هاست.

سنجش و ارزیابی

بر نگرگاه ابن میمون و قاضی سعید در باور به اشتراک لفظی میان خدا و آفریده‌ها چند اشکال وارد است: ۱ـ باور به اشتراک لفظی صفتهایی ازین دست، مستلزم از کار انداختن (= تعطیل) عقل از شناخت خدا است، زیرا وقتی حکم می‌شود که اشتراک معنایی این صفتها منتفی است، مسلّماً منظور این نیست که معانی صفتهای خداوند نقیض معانی صفتهای آفریده‌ها هستند چرا که زشتی این امر بر کسی پوشیده نیست، بلکه منظور این است که صفتهای خداوند دارای معانی برتر از معانی صفتهای آفریده‌ها هستند، امّا بشر از دریافت آنها ناتوان است. این چیزی جز حکم به از کار انداختن عقل از شناخت خدا نیست، چرا که تنها راه شناخت بشر از خداوند، صفتهای اوست و در صورت باور به اشتراک لفظی، این شناخت نیز امکان پذیر نخواهد بود.

البته می‌توان تشکیک کرد که مراد ابن میمون و قاضی سعید از باور به اشتراک لفظی صفتها میان خدا و آفریده‌ها، نفی صفت از خداوند است، نه این که مراد آنان این باشد که صفتهای خداوند دارای معانی برتر از معانی صفتهای آفریده‌ها هستند. به دیگر سخن، در نظر این دو اندیشور، ذات خدا اصلاً متّصف به صفت نمی‌شود تا این بحث پیش بیاید که آیا معانی صفتهای خدا و صفتهای آفریده‌ها یکسان هستند و یا اینکه صفتهای خداوند، دارای معانی برتر از صفتهای آفریده‌هاست؟ امّا باید گفت که لازمه‌ی این سخن، برداشته شدن دو نقیض از ذات خداوند است که امری باطل است.

۲ـ پایه‌ی باور قول به اشتراک لفظی، باور جدا بودن آفریدگار و آفریده است. بدین‌سان، اگر باور به جدا بودن، ابطال شود، باور به اشتراک لفظی نیز باطل می‌شود. به بیان دیگر، پذیرش پیوستگی و نفی باور به تباین، مستلزم پذیرش انگاره‌ی اشتراک معنوی و ردّ انگاره‌ی اشتراک لفظی است. باور به تباین کامل آفریدگار و آفریده باطل است، زیرا:

نخست، مستلزم هرج و مرج در قانون علّیّت است چرا که اگر هیچ پیوندی میان علّت و معلول (آفریدگار و آفریده) نباشد، لازم می‌آید که هر علّتی بتواند علّت هر معلولی باشد و نیز هر معلولی بتواند از هر علّتی صادر شود.

دوم، مستلزم از کار انداختن عقل از شناخت خداوند است زیرا باور به تباین تام، به معنای تنزیه محض خداوند است و تنزیه محض به نظریّه تعطیل عقل از شناخت خداوند می‌انجامد.

سوم، مستلزم نفی هرگونه بندگی و نیایش از جانب بندگان خواهد بود چرا که لازمه‌ی باور به تباین تام، نفی ارتباط بندگان با خداوند است و در صورتی که ارتباطی در کار نباشد، هرگونه نیایشی نیز بی‌معنا خواهند بود.

چهارم همان‌گونه که مطهری بیان می‌کند، این باور مستلزم اثبات ضدّ برای خداست، حال آنکه همانگونه که خداوند مانند ندارد ضدّ نیز ندارد (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، ۱۰۳۴).

با توجّه به این که ابطال باور به جدایی کامل خدا و آفریده ثابت شد، نتیجه می‌گیریم که باور به اشتراک لفظی نیز باطل است.

۱ـ خاستگاه بنیادین خطای ابن میمون و قاضی سعید و هم مسلکان آنان در باور به اشتراک لفظی صفتها میان خداوند و آفریده‌ها، درآمیختن میان مقام مفهوم و مقام مصداق است. یعنی در این باور، حکم مقام مصداق به مقام مفهوم نسبت داده شده است. همان‌گونه که طباطبایی نیز در ردّ باور به اشتراک لفظی وجود می‌گوید: «حقیقت این است که باور به اشتراک لفظی [وجود] از درآمیختن مفهوم و مصداق ناشی می‌شود، زیرا حکم به مغایرت، تنها از آنِ مصداق است نه مفهوم» (علّامه طباطبایی، ۱۴۲۰، ۱۴). توضیح مطلب این است که ابن میمون و قاضی سعید، چون دیده‌اند خدا و آفریده‌ها از حیث مصداق با یکدیگر همسان نیستند، گمان کرده‌اند که اگرحکم به اشتراک معانی صفتها خدا و آفریده‌ها کنیم، لازم می‌آید که نوعی همسانی و همانندی میان خدا و آفریده‌ها وجود داشته باشد، حال آنکه هرگونه همسانی و همانندی میان خدا و آفریده منتفی است. امّا باید توجّه داشت که بحث اشتراک لفظی و اشتراک معنوی مربوط به مقام مفهوم است، نه مقام مصداق. بدین‌سان، اگرچه در مقام مصداق میان صفتهای خدا و صفتهای آفریده‌ها همسانی و همانندی وجود ندارد، امّا هیچ اشکالی ندارد که در مقام مفهوم، صفتهای خداوند و صفتهای آفریده‌ها دارای معانی مشترک و یکسان باشند.

انگاره‌ی تشکیک

طرفداران انگاره‌ی اشتراک معنوی وجود و دیگر صفتها میان خدا و آفریده‌ها، پس از اثبات انگاره‌ی خود، جهت تبیین این مطلب که آیا حمل این صفتها بر خداوند و دیگر موجودات به صورت یکسان و برابر است یا نه؟ به طرح مسأله‌ی تشکیک پرداخته‌اند تا

نشان دهند که حمل صفتها بر خدا و آفریده‌ها به نحو تشکیکی صورت می‌گیرد نه به نحو تواطئ. البته باورمندان به اشتراک معنوی صفتها، انگاره‌ی تشکیک را در جهت توجیه اختلاف میان مصداقهای آنها مطرح کرده و سپس آن را به مفهومها نیز سرایت داده‌اند. ازین‌رو، تشکیک اوّلاً و بالذّات به مقام مصداق مربوط است و ثانیاً و بالعرض به مقام مفهوم. پس از آنکه روشن شد که ابن میمون و قاضی سعید به اشتراک لفظی صفتها میان خدا و آفریده باور دارند، باید دید که در برابرمسأله تشکیک چه موضعی گرفته‌اند.

دیدگاه ابن میمون

همان‌گونه که گفته شد انگاره‌ی تشکیک از سوی باورمندان به اشتراک معنوی مطرح شده است. بر این پایه، به هیچ وجه چنین انگاره‌ای با باور به اشتراک لفظی سازگاری و هم خوانی ندارد. بدین قرار، می‌توان به خوبی واکنش ابن میمون و قاضی سعید در برابر این انگاره را پیش بینی کرد. ابن میمون به دنبال پذیرش باور به اشتراک لفظی صفتها میان خداوند و آفریده‌ها، انگاره‌ی تشکیک را مورد حمله قرار می‌دهد. این اندیشور بزرگ با این باور که هیچ همانندی میان خدا و آفریده‌ها در هیچ چیزی وجود ندارد، می‌نویسد: «وجود خدا، همانند وجود هیچ یک از آفریده‌هایش نیست، و زندگی او نیز مانند زندگی هیچ یک از آنها نیست، و دانش او نیز مانند دانش هیچ یک از آنها نیست». وی در ادامه‌ی این سخن به ردّ نظریّه تشکیک می‌پردازد و می‌گوید: «اختلاف میان خدا و آفریده‌هایش به بیشتری و کمتری نیست بلکه به نوع وجود است، یعنی اینکه برای همگان باید بیان شود که دانش ما و دانش او یا توانایی ما و توانایی او به بیشتری و کمتری و شدت و ضعف و مانند اینها با یکدیگر اختلاف ندارند، چرا که قوی و ضعیف ضرورتاً در نوع همانندند و حدّ واحدی گردآورنده‌ی آن دو است و نیز هر نسبتی تنها میان دو چیزی است که زیر نوع واحدی مندرج باشند و در دانشهای طبیعی نیز این امر تبیین شده است، بلکه هر آنچه که به خدا نسبت داده می‌شود، از هر جهتی با صفتهای ما مباین است به گونه‌ای که اصلاً هیچ حدّی نمی‌تواند گردآورنده‌ی آن دو باشد» (ابن میمون، ۸۲).

همانسان که می‌بینیم، ابن میمون تشکیک را تنها در مواردی درست می‌داند که امور زیر یک نوع مندرج باشند. بر این پایه، در نظر او چون خداوند و آفریده‌ها زیر نوع واحدی مندرج نیستند ـ چرا که خداوند واجب الوجود است و آفریده‌ها ممکن الوجود ـ سخن گفتن از تشکیک نیز امری بیهوده و به اصطلاح، سالبه به انتفاء موضوع است.

ابن میمون در بیانی دیگر به طرفداران صفتهای ذاتی خداوند که انگاره‌ی تشکیک را

پذیرفته‌اند، به شدّت اعتراض می‌کند و می‌نویسد: «این‌که باورمندان به صفتهای ذاتی گمان کرده‌اند که اختلاف میان صفتهای خدا و صفتهای ما به بزرگ‌تر بودن یا کامل‌تر بودن یا پایدارتر بودن و یا باثبات‌تر بودن است...... و هر دو معنا [معنای صفتهای خدا و صفتهای ما] را حدّ واحدی در برمی‌گیرد، به هیچ روی سخن درستی نیست، زیرا باب «افعل» تنها در مورد اشیائی به کار می‌رود که یک معنا به نحو تواطی بر آنها حمل شود و اگر [در مورد معنای صفتهای خدا و صفتهای آفریده‌هایش] این‌گونه باشد [یعنی چیزی به یک معنا بر هر دوی آنها حمل شود] تشبیه لازم می‌آید» (همان، ۱۳۴). همان‌گونه که از این عبارت نیز پیداست، پروای بنیادین ابن میمون در ردّ انگاره‌ی تشکیک، پرهیز از شایبه‌ی انسانوار انگاریست.

ابن میمون استدلال دیگری در مورد ردّ انگاره‌ی تشکیک به دست داده است، به این‌گونه که: «گمان نشود که صفتها به گونه‌ی تشکیکی بر ما و خداوند حمل می‌شود چرا که نامهایی که به نحو تشکیکی حمل می‌شوند، تنها بر دو چیزی که در معنایی همانندی دارند، حمل می‌شوند و آن معنا، عرضی در آن دو چیز است و قوام‌بخش ذات هیچ یک از آن دو نیست، حال آنکه نزد هیچ یک از صاحب نظران، این چیزهایی که به خدا نسبت داده می‌شوند، اعراض نیستند، در حالی که بر پایه‌ی انگاره‌ی متکلّمان صفتهایی که ما داریم همگی اعراضند» (همان،۱۳۴).

دیدگاه قاضی سعید

همان‌گونه که گفته شد، قاضی سعید نیز چون ابن میمون در پذیرش باور به اشتراک لفظی تأکید زیادی دارد. بر این پایه، او نیز به شدّت با انگاره‌ی تشکیک مخالفت می‌کند. ضمن این که باور به اصالت ماهیّت از جانب قاضی سعید مزید بر علت است، تا او باور به تشکیک را ردّ کند، زیرا تشکیک در وجود جایز است نه در ماهیّت.

قاضی سعید در استدلالی که بر ردّ انگاره‌ی تشکیک می‌آورد، این انگاره را مستلزم کفر و زندقه می‌داند و آشکارا بیان می‌گوید که کسی که به تشکیک باور دارد، در هیچ مرتبه و درجه ای از ایمان قرار ندارد. معنای این سخن آن است که ردّ انگاره‌ی تشکیک از ضروریّات و مسلّمات دین است و بدین‌سان، پذیرش آن مستلزم بیرون رفتن فرد از دین می‌شود.

استدلال وی در ردّ انگاره‌ی تشکیک چنین است: «هر آنچه پذیرای شدّت و زیادت است، سستی و کاستی را نیز می‌پذیرد، و هر آنچه اینگونه باشد، امری حادث خواهد بود، زیرا این پذیرا بودن ـ هرگونه که باشد ـ به مادّه می‌انجامد و سرانجام به امکان ذاتی ختم می‌شود. از سوی دیگر، در جای خود ثابت شده است که ممکن، حادث است. پس

با این مطلب روشن می‌شود که باور به اینکه خدا در بالاترین مرتبه‌های شدّت وجود و دیگر صفتها قرار دارد، کفر و زندقه است و باورمند به آن در هیچ مرتبه و درجه‌ای از ایمان قرار ندارد. «فسبحان الله عمّا یقولون علوّاً کبیراً» (قاضی سعید، ۱۳۸۱، ۳/ ۲۰۰).

هم‌چنین این عارف متألّه در شرح حدیث «إنّ الله تبارک و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه» می‌نویسد: «خالی بودن از هر چیزی یعنی خالی بودن آفریده از خداوند و خالی بودن خداوند از آفریده‌اش، اندیشه‌های بسیاری از مردم را ابطال می‌کند». یکی از مواردی که وی در این باب بیان می‌کند، انگاره‌ی کسانی است که گمان می‌کنند وجود حقیقی در بالاترین مرتبه‌های شدّت و مشتمل بر همه‌ی مرتبه‌های موجودات ممکن پایین خود است (قاضی سعید، ۱۴۱۶، ۲/ ۲۵۰). در این بیان، قاضی سعید با این اندیشه‌ی باورمندان به تشکیک که مراتب بالاتر وجود مشتمل بر همه‌ی کمالات مراتب پایین‌تر وجود هستند، به شدّت مخالفت کرده است.

به هر حال، قاضی سعید باور به تشکیک را مستلزم کفر و شرک به حساب آورده و بر دو مبنای اصالت ماهیّت و نفی سنخیّت میان خدا و آفریده‌ها، به ردّ آن پرداخته است.

سنجش دیدگاه‌ها

ابن میمون و قاضی سعید در ردّ انگاره‌ی تشکیک هم چون انگاره‌ی اشتراک معنوی با یکدیگر همسازند. در واقع، این دو اندیشور بزرگ با پذیرش باور به اشتراک لفظی، انگاره‌ی تشکیک را نیز ردّ کرده‌اند. به دیگر سخن، آنان با یک تیر دو هدف را نشانه رفته‌اند؛ یعنی با باور به اشتراک لفظی صفتهای میان خدا و آفریده، به ردّ باور به اشتراک معنوی و به دنبال آن به ردّ انگاره‌ی تشکیک پرداخته‌اند.

مهم‌ترین اشکالی که ابن میمون و قاضی سعید با آن روبه‌رو خواهند شد این است که ردّ باور به تشکیک، سبب تحدید خداوند می‌شود و این امر به هیچ روی مورد پذیرش عقل و نقل نیست. در واقع، ابن میمون و قاضی سعید در دام آنچه که از آن می‌گریختند گرفتار شده‌اند، زیرا آنان تلاش کردند تا با نفی انگاره‌ی تشکیک از محدود کردن خداوند بگریزند، حال آنکه با چنین نظریّه‌ای، خداوند را محدود کرده‌اند.

تفسیر ایجابی یا تفسیر سلبی؟

از مهم‌رین مباحث معناشناسی صفتهای خداوند این است که آیا این صفتها دارای معانی ایجابی و ثبوتیند یا اینکه دارای معانی سلبی و تنزیهیند؟ بیشتر صاحب‌نظران حوزه‌ی

اندیشه‌ی اسلامی برآنند که صفتها خدا را باید به صورت ایجابی تفسیر کرد. بدین قرار، طرفداران تفسیر سلبی در اقلیّت هستند. ولفسن از نجّار و ضرار به عنوان نخستین کسانی که تعبیر منفی صفتهای ایجابی را وارد فلسفه‌ی اسلامی کرده‌اند نام می‌برد. (ولفسن، ۱۳۶۸، ۲۴۱). حال باید بررسی کنیم که ابن میمون و قاضی سعید در این مورد چه ایستاری برگزیده‌اند؟

نگرگاه ابن میمون

خلاصه اندیشه‌های ابن میمون در شناخت خداوند عبارت است از:

۱ـ باور به تباین کامل خدا و آفریده.

۲ـ گرایش به خداشناسی سلبی و تنزیهی.

۳ـ انکار صفتهای ذاتی خداوند.

۴ـ باور به اشتراک لفظی صفتهای میان خداوند و دیگر موجودات.

با توجّه به این مطالب، می‌توان دریافت که ابن میمون هرگز تسلیم تفسیر ایجابی از صفتهای خدا نخواهد شد؛ چراکه پذیرش تفسیر ایجابی به هیچ وجه با اندیشه‌های بالا سازگاری ندارد. ازین رو، این اندیشور یهودی در جاهای گوناگون به نفی صفتهای ایجابی خداوند می‌پردازد و آنها را به صفتهای سلبی برمی‌گرداند. او اسناد صفتهای ایجابی به خداوند را مستلزم محذوریّت‌هایی چون تشبیه، شرک، اسناد عیب و نقص به خداوند و راه‌یابی کثرت و ترکیب در ذات خدا می‌داند و باور دارد که نسبت دادن صفتهای سلبی به خداوند هیچ یک از این محذوریّت‌ها را درپی نخواهد داشت (ابن میمون، ۱۳۶ـ۱۳۷).

ابن میمون با انگیزه نفی صفتها از ذات خداوند همه صفتهای ذاتی خداوند را به سلب نقیض آن‌ها برمی‌گرداند. بدین‌سان، در نگاه او زنده بودن خداوند به معنای میرا نبودن او، و قدیم بودن خداوند به معنای حادث نبودن اوست (همان، ۱۳۸)، و هم‌چنین واحد بودن خداوند به معنای نفی کثرت از اوست (همان، ۱۳۹).

وی در مورد دیگر صفتها نیز چنین می‌گوید: «مقصود از این که خداوند توانا، دانا و خواهان است، این است که خداوند ناتوان، نادان، فراموش کار و سهل انگارنیست» (همان، ۱۳۸). وی به بی‌پرده می‌گوید که اگر آهنگ ما از متصف شدن خداوند به صفتها، دریافتن ذات خداوند باشد، معنای آن صفتها، سلب عدم آنها از خداوند است (همان، ۱۳۹).

به هر روی، ابن میمون در راستای نفی صفتهای ذاتی از خداوند، همه صفتهای ایجابی را به سلب نقیض‌های آنها برگردانده است، یعنی در نگاه او نفی صفتهای ذاتی از

خداوند و تفسیر سلبی این صفتها لازم و ملزوم یکدیگرند.

وی در جایی دیگر می‌گوید: به کارگیری صفات سلبی نیز فقط برای ارشاد ذهن است و نه چیز دیگر و باید دانست که وصف خدا به صفتهای مبلغی، اگرچه درست است، اما به معنای کاستی در خدا نیست ولی وصف او به صفت ایجابی، شرک است (The Guide for the perplexed, 129-130).

نگرگاه قاضی سعید

قاضی سعید نیز چون ابن میمون از طرفداران سرسخت تحلیل معنای صفتهای ذاتی خداوند به معانی سلبی است. وی با صراحت ادّعا می‌کند که برگرداندن صفتها به سلب مقابلات آنها شیوه اهل‌بیت(ع) است. (قاضی سعید، ۱۴۱۶، ۲/ ۴۲۶). بر این پایه، او باور دارد واحد بودن خداوند به معنای شریک نداشتن، قدیم بودن خداوند به معنای آغاز وجودی نداشتن، دایم بودن خداوند به معنای انجام نداشتن، و زنده بودن خداوند به معنای دچار مرگ و نابودی نشدن است (قاضی سعید، ۱۳۸۱، ۲۳۵/۱). هم چنین این عارف متألّه بر آن است که معنای توانایی خداوند، نفی کاستی و ناتوانی و نیاز از خدا است (قاضی سعید، ۱۴۱۶، ۴۲۶/۲). و معنای این‌که «ذات خداوند دانا است»، این است که خداوند در هیچ مرتبه‌ای از مرتبه‌های نادانی نیست (همان، ۱۶۱).

قاضی سعید در به دست دادن تفسیر سلبی از صفتهای خداوند میان دو مرتبه احدیّت و الوهیّت به تفکیک باور دارد و در این مورد می‌نویسد: «اعتقاد حقّ این است که اگر صفتهای ذاتی به مرتبه‌ی احدیّت نسبت داده شوند، به معنای سلب نقیض‌های آنها خواهند بود، امّا اگر به مرتبه‌ی الوهیّت نسبت داده شوند، حقایق نورانی و معانی ثبوتیند که دارای ذاتهایی نادانسته و معانی و مفهومهایی آفریده هستند» (قاضی سعید، ۱۳۸۱، ۳/ ۱۸۷). وی در بیانی دیگر، برگرداندن صفتها به نفی مقابلات و سلب نقیضهای آنها را لازمه‌ی ضروری مرتبه‌ی احدیّت دانسته است (قاضی سعید ، ۱۴۱۶، ۱۶۱/۲).

تطبیق دیدگاه‌ها

ابن میمون و قاضی سعید، صفتهای ذاتی خداوند را به معانی سلبی و تنزیهی آنها برگردانده‌اند و در این زمینه هیچ اختلافی میان آنها نیست. در واقع، هر دوی آنها تلاش کرده‌اند با برگرداندن صفتهای ذاتی خداوند به سلب نقیضهای آنها، انگاره‌ی خود در نفی صفتها از ذات مقدّس خدا را تأیید کنند، امّا این که تا چه اندازه در این امر

کامیاب بوده‌اند، در بخش سنجش و ارزیابی بدان پرداخته خواهد شد.

سنجش و ارزیابی

ابن میمون و قاضی سعید بر آنند که تنها با زبان سلب می‌توان در مورد خداوند سخن گفت، امّا زبان ایجاب و اثبات در وادی سخن گفتن از خداوند لال والکن است. معنی این سخن آن است که بشر از داشتن هرگونه شناخت ایجابی نسبت به خدا ناتوان است و تنها می‌تواند شناختی سلبی از او داشته باشد. لازمه‌ی منطقی این سخن، بسیار روشن است: «برگرداندن محمولها و صفتهای ایجابی قابل حمل بر خداوند به معانی سلبی». به هر حال، لازمه‌ی منطقی شناخت ایجابی از خداوند، به دست دادن تفسیر ایجابی و اثباتی از صفتهای خدا؛ و لازمه‌ی منطقی شناخت سلبی از خداوند، به دست دادن تفسیر سلبی و تنزیهی از صفات الهی است. براین پایه، به خوبی روشن می‌شود که چرا ابن میمون و قاضی سعید با تفسیر سلبی از صفتهای خداوند، آنها را به سلب مقابل‌هایشان برگردانده‌اند. در حقیقت، آنها با باور به تباین تام آفریدگار و آفریده و از سر پرهیز از تشبیه خداوند به آفریده، به شناخت سلبی بشر از خداوند باور داشته‌اند و بر همین پایه، به انگاره‌ای تفسیر سلبی از معانی صفتهای الهی روی آورده‌اند تا به گمان خود صفتها را از ذات خداوند نفی کرده باشند و به این ترتیب، از محذورهایی چون تحدید خداوند، سنخیّت خدا و آفریده و تشبیه خدا به آفریده‌ها در امان مانده باشند.

بر دیدگاه آن‌ها چند اشکال اساسی وارد است:

۱ـ ابن میمون و قاضی سعید گمان کرده‌اند که برگرداندن صفتهای ایجابی خداوند به معانی سلبی، مستلزم نفی صفتهای ایجابی از ذات خدا است؛ بر همین پایه، تلاش کرده‌اند تا با تحلیل معنای صفتهای خداوند به سلب نقیضهای آنها، بر انگاره‌ی خود در نفی صفتها از ذات خداوند مهر تأیید بزنند. به عنوان نمونه، آنان پنداشته‌اند که اگر دانا بودن خداوند را به نادان نبودن خداوند برگردانند، دانا بودن را از ذات خدا نفی کرده‌اند. شگفتا که بزرگانی چون طباطبایی نیز چنین گمان و ادّعایی را تأیید کرده‌اند. ایشان در نقد نظریّه‌ی برگرداندن همه‌ی صفتها به نفی مقابلهایشان، چنین انگاره‌ای را مستلزم فقدان صفتها و کمالها در ذات خدا انگاشته‌اند و به این ترتیب آن را ردّ کرده‌اند. (علّامه طباطبایی، ۱۴۲۰، ۳۴۹). امّا واقع مطلب این است که هیچ تلازمی میان به دست دادن تفسیر سلبی از صفتهای خداوند و نفی آنها از ذات خدا وجود ندارد. به عنوان نمونه، اگر گزاره‌ی «خدا دانا است» به گزاره‌ی «خدا نادان نیست» بازگردد، به هیچ روی نمی‌تواند

بیانگر نفی صفت دانایی از ذات خداوند باشد، چرا که دانایی و نادانی نقیض یکدیگرند و بدین‌سان، نفی نادانی از خداوند لزوماً به معنای اثبات دانایی برای او خواهد بود، وگرنه محذوریّت ارتفاع نقیضین پیش خواهد آمد. وضعیّت دیگر صفتها نیز این‌گونه است. ازین رو، باید گفت به دست دادن تفسیر سلبی از صفتهای ذاتی خداوند، برخلاف ادّعای ابن میمون و قاضی سعید مستلزم نفی صفتهای ازذات خدا نیست بلکه مستلزم پذیرش آنها برای ذات خداوند است.

۲ـ گرچه تحلیل معانی صفتهای ذاتی خداوند به سلب نقیض آنها، مستلزم نفی آنها از ذات خدا نیست، امّا باید گفت این انگاره نیز چون انگاره‌ی به اشتراک لفظی صفتها، مستلزم تعطیل عقل از شناخت خداوند است، زیرا در شناخت عقلی از خداوند، تنها راهی که پیش روی بشر قرار دارد، شناخت صفتهای خدا است. بدین قرار، اگر معانی نامها و صفتهای خداوند به سلب مقابلهای آنها برگردانده شود و تصوّر ایجابی آنها امکان‌پذیر نباشد، در شناخت خردمندانه به خداوند نیز بسته خواهد شد، چرا که شناخت سلبی از خداوند بدون ضمیمه‌ی شناخت ایجابی به آن، هیچ‌گونه معنای محصّلی نخواهد داشت.

۳ـ تحلیل معانی صفتهای الهی به سلب نقیضهای آنها از خداوند، بدون داشتن تصوّری ایجابی و اثباتی از آنها شدنی نیست. به عنوان نمونه، تا ما تصوّری ایجابی از صفت دانایی خداوند نداشته باشیم و به تعبیر روشن‌تر، تا ما وجود صفت دانش را برای خداوند نپذیریم، هرگز نمی‌توانیم که نادانی را از ذات مقدس او سلب کنیم وهم چنین است در مورد دیگر صفتها. بدین‌سان، ابن میمون و قاضی سعید دو راه بیشتر پیش روی ندارند:

الف) یا باید وجود صفتهایی چون دانایی، توانایی و زندگی را برای ذات خدا بپذیرند تا بر این پایه، بتوانند نقیضهای آنها یعنی نادانی، ناتوانی و مرگ را از خداوند سلب کنند.

ب) یا باید دم فرو بندند و حتّی نادانی، ناتوانی و مرگ را نیز از خداوند سلب نکنند.

۴ـ همانگونه که گفتیم قاضی سعید برگرداندن صفتهای ذاتی خداوند به معانی سلبی را باور درست و شیوه‌ی امامان معصوم (ع) دانسته و به حدیثهایی همچون این حدیث از امام باقر (ع): «انه عالم ای لیس بجاهل و انه قادرٌ ای لیس بعاجز» استناد کرده است.امام خمینی به عنوان یکی از منتقدان دیدگاه قاضی سعید، علت گرایش وی به نظریه‌ی تفسیر سلبی و امور دیگری چون حکم به نفی صفتهای ثبوتی از خدا و حکم به اشتراک لفظی صفتهای خدا و آفریده را ناتوانی او در جمع میان روایتها دانسته‌اند (امام‌خمینی ۱۳۷۲، ۲۳). ایشان معتقداند وجود حدیثهایی همچون حدیثی که قاضی سعید بدان استناد کرد، به هیچ روی نمی‌تواند مؤید دیدگاه وی باشد، بلکه وجود چنین

تعبیرهایی در احادیث، ناشی از کوته فهمی مخاطبان بوده است. (امام خمینی ۱۳۸، ۱۳۸۱، ۲)

از دیدگاه امام خمینی، معارف حقیقی در باب توحید را باید در دعاهای امامان (ع) جستجو کرد چرا که دعاها، مقام پدیدار کردن حقیقت بوده، بدون اینکه پرسشگر کوتاه فهمی در میان باشد (همان، ۱۳۹).

قاضی سعید و انگاره‌ی اثبات مثمرات

قاضی سعید در تحلیل معنای صفتهای خداوند، افزون بر دو مؤلّفه‌ی باور به اشتراک لفظی و تفسیر سلبی، مؤلّفه‌ی سومی زیر عنوان "اثبات مثمرات" را نیز به دست داده است. مراد او از این مؤلّفه آن است که اگر چه ذات خدا فاقد صفتهایی چون دانایی، توانایی و زندگی است، امّا آنها را به آفریده‌های خود اعطاء کرده است. بر این پایه، گزاره‌ی «خدا داناست» به این معنا نیست که ذات خداوند متّصف به صفت دانش است، بلکه بدین معنا است که خداوند این صفت را به آفریده‌هایش بخشیده است.

خاستگاه بنیادین باور قاضی سعید در باور به اثبات مثمرات حدیثی است از امام محمّدباقر (ع) که فرموده‌اند: «هل هو عالم قادر، إلّا أنّه وهب العلم للعلماء و القدره للقادرین». این عارف متألّه، باور به اثبات مثمرات را در کنار باور به نفی صفتها از خداوند، توحید ناب به شمار آورده و بر آن است که این باور، راه اهل‌بیت(ع) و اصحاب کامل آنها و باور مختصّ به حکیمان فاضل الهی است (قاضی سعید، ۱۳۸۱، ۱۰۹/۳).

وی مفاد این انگاره را این‌گونه باز می‌نماید: «هرگاه ما چیزهایی را می‌بینیم که ذاتاً موجود هستند، پی می‌بریم که کسی هست که وجود را به آن‌ها بخشیده است؛ و هنگامی که دانش را در آنها می‌بینیم، پی می‌بریم که کسی که اهل بخشش است و دانش را به آنها بخشیده است؛ و نیز هرگاه ما توانایی زایدی در چیزها می‌بینیم، درمی‌یابیم که کسی هست که این توانایی را به آن‌ها داده است. و ازین رهگذر، می‌گوییم که خداوند، موجود، دانا، توانا و دارای دیگر وصفها است» (قاضی سعید، ۱۳۸۱،۱/۲۴۲). او آشکارا می‌گوید که گزاره «خدا موجود است» به این معناست که خداوند وجود را به چیزها ارزانی کرده است. (قاضی سعید، ۱۳۸۱،۳/۶۶).

سنجش و ارزیابی

انگیزه‌ی بنیادین قاضی سعید در باور به اثبات مثمرات، نفی صفتها از ذات خدا است، امّا باید گفت که وی در این باور خود با یک بن بست جدّی روبه‌رو است و آن این است که

او باید پاسخ دهد که آیا آنکه چیزی ندارد می‌تواند آن چیز را ارزانی کند؟ آیا خداوندی که دانش، توانایی و زندگی ندارد، می‌تواند اینها را به دیگر موجودات ببخشد؟ تنها پاسخی که قاضی سعید می‌تواند به این پرسش بنیادین بدهد، این است که وجود صفتهایی چون وجود، دانایی، توانایی، زندگی و مانند آنها را برای خداوند بپذیرد و در صورتی که او این امر را بپذیرد، این باور او که خداوند فاقد صفتها است، امّا آنها را به آفریده‌ها بخشیده است، باطل خواهد شد. مطلب مهم دیگر در مورد انگاره‌ی، اثبات مثمرات این است که مسلّماً مراد قاضی سعید از نفی وجود، دانش، توانایی، زندگی و دیگر صفتها، اثبات مقابل آنها یعنی عدم، نادانی، ناتوانی و مرگ برای خدا، نیست، گرچه باید گفت لازمه‌ی ضروری سخن او چنین امری است، چرا که به عنوان مثال، وجود و عدم نقیض یکدیگرند و این‌رو، سلب وجود از خداوند به معنای حکم به عدم او است «تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً». به هر حال، حتّی اگر بپذیریم که قاضی سعید به عنوان یک عارف بزرگ شیعی هنگامی که وجود، دانایی، توانایی و زندگی را از ذات خداوند سلب می‌کند، نقیض‌های آن‌ها یعنی عدم، نادانی، ناتوانی و مرگ را نیز از او سلب می‌کند، دو اشکال اساسی دیگر متوجّه او خواهد شد:

۱ـ ارتفاع نقیضین از ذات خدا.

۲ـ اعتقاد به نوعی لا ادری گری و تعطیل عقل از شناخت باری تعالی.

حاصل سخن آن که قاضی سعید در راستای تأیید انگاره‌ی خود در نفی صفتها از ذات خداوند، به طرح انگاره‌ی اثبات مثمرات پرداخته است، امّا این نظریّه او با چند اشکال اساسی روبه‌رو است:

۱ـ معطی شیء فاقد شیء قلمداد شده است.

۲ـ ارتفاع نقیضین از ذات باری تعالی جایز شمرده شده است

۳ـ اعتقاد به تعطیل عقل از شناخت باری تعالی رواشمرده شده است.

نتیجه

۱ـ ابن میمون و قاضی سعید با باور به اشتراک معنایی صفتها میان خداوند و آفریده‌ها مخالفت کرده و برآنند که صفتها صرفاً به اشتراک لفظ قابل حمل بر آنها است. پروای بنیادین این دو اندیشور در باور به اشتراک لفظی، تنزیه محض خداوند و پرهیز از تشبیه او به آفریده‌ها است چرا که به عقیده آنها، خداوند موجودی به کلّی دیگر است و هیچ گونه سنخیّتی با آفریده‌ی خود ندارد، بدین‌سان، اگر باور به اشتراک معنوی صفتهای خدا و آفریده شویم، لازمه‌اش پذیرش سنخیّت و همانندی میان آنهاست.

سخن ابن میمون، قاضی سعید و هم مسلکان آنان در باور به اشتراک لفظی پذیرفته نیست زیرا: اوّلاً این باور مستلزم تعطیل عقل از شناخت خداوند است. ثانیاً این باور بر تباین تامّ و عدم سنخیّت خدا و خلق استوار است. ثالثاً در این باور میان مقام مفهوم و مصداق خلط شده و حکم مقام مصداق به مقام مفهوم سرایت داده شده است. به این بیان که طرفداران این قول از ناهمسانی و نابرابری خدا و آفریده در مقام مصداق حکم به تغایر معانی صفتهای آنها کرده و به اشتراک لفظی معتقد شده‌اند.

۲ـ ابن میمون و قاضی سعید، انگاره‌ی تشکیک در معانی صفتهای خدا و آفریده‌ها را مردود دانسته‌اند. در حقیقت، آنان با ردّ باور به اشتراک معنوی، باور به تشکیک را نیز ردّ کرده‌اند چرا که انگاره‌ی تشکیک صرفاً با باور به اشتراک معنوی سازگاری و هم خوانی دارد.

۳ـ در نگاه ابن میمون و قاضی سعید، باید همه‌ی صفتهای ذاتی خداوند را به معانی سلبی و تنزیهی تفسیر کرد. به عنوان نمونه، باید دانابودن خداوند را به نادان نبودن، توانا بودن او را به ناتوان نبودن و زنده بودن او را به میرا نبودن تحلیل کرد. البته قاضی سعید تحت تأثیر گرایشهای عرفانی خود، در این مسأله میان دو مرتبه‌ی احدیّت و الوهیّت تفکیک قایل شده و معتقد است در صورتی که صفتهای ذاتی به مرتبه‌ی احدیّت نسبت داده شوند، دارای معانی سلبی و تنزیهی و در صورتی که به مرتبه الوهیّت نسبت داده شوند، دارای معنای ثبوتی و ایجابی خواهند بود. علّت اصلی گرایش ابن میمون و قاضی سعید به نظریّه‌ی تفسیر سلبی از صفتهای ذاتی خداوند، این است که این دو اندیشور به طور کلّی با اتّصاف ذات خداوند به صفات مخالفند و بر این پایه،گمان کرده‌اند که با ارائه‌ی تفسیر سلبی از صفات ذاتی خداوند، آنها را از ذات او نفی کرده‌اند.

نظریّه‌ی تفسیر سلبی ابن میمون و قاضی سعید، پذیرفتنی نیست، زیرا: اوّلاً این نظریّه مستلزم تعطیل عقل از شناخت خداوند است. ثانیاً ارائه‌ی تفسیر سلبی از صفتهای خداوند بدون داشتن تصوّری ایجابی از آنها ممکن نیست. به بیان دیگر، تفسیر ایجابی بر تفسیر سلبی مقدّم است.

۴ـ قاضی سعید تحت تأثیراحادیث و روایات، افزون بر باور به اشتراک لفظی وتفسیر سلبی، به بیان انگاری اثبات مثمرات نیز پرداخته است. مفاد کلّی این انگاره آن است که اگر چه ذات خداوند فاقد صفتهایی چون دانایی، توانایی، زندگی و ..... است امّا آنان را به آفریده‌های خود بخشیده است. به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود «خداوند دانا است»، به این معنی نیست که ذات خداوند متّصف به صفت دانایی است بلکه به این معناست که خداوند دانایی را به آفریده‌های خود بخشیده است.

نظریّه اثبات مثمرات با چند محذوریّت روبه‌رو است: ۱ـ ارتفاع نقیضین از ذات باری تعالی. ۲ـ تعطیل عقل از شناخت خداوند. ۳ـ فاقد شیء بودن معطی شیء .

فهرست منابع

۱. ابن میمون القرطبی الاندلسی، موسی (بی‌تا)، *دلاله الحایرین*، عارضه بأصوله العربیّه و العبریّه دکتور حسین آتای، مکتبه الثّقافه الدّینیّه.

۲. اردبیلی، آیه الله سید عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)*، شرح منظومه، موسسه تنظیم و شر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.

۳. امام خمینی (ره)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، با مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، موسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی (ره) ، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.

۴. الطّباطبایی، العلّامه السّیّد محمّدحسین، *بدایه الحکمه*، صحّحه و علّق علیه الشّیخ عبّاس علی الزّارعی السّبزواری، مؤسّسه النّشر الإسلامیّ التّابعه لجماعه المدرّسین بقم المشرفه، الطّبعه الثّامنه عشره، ۱۴۲۲ ش.

۵. همو، *نهایه الحکمه*، صحّحه و علّق علیه الشّیخ عبّاس علی الزّارعی السّبزواری، مؤسّسه النّشر الإسلامی التّابعه لجماعه المدرّسین بقم المشرفه، الطّبعه الخامسه عشره، ۱۴۲۰ ش.

۶. القاضی سعید محمّدبن محمّد مفید القمی، *شرح الأربعین*، صحّحه و علّق علیه الدّکتور نجفقلی حبیبی، مؤسّسه الطّباعه و النّشر لوزاره الثّقافه و الإرشاد الإسلامی، طهران، الطّبعه الأولی، ۱۴۲۱ش.

۷. همو، *شرح توحید الصّدوق ج۱*، صحّحه و علّق علیه الدّکتور نجفقلی حبیبی، مؤسّسه الطّباعه و النّشر لوزاره الثّقافه و الإرشاد الاسلامی، طهران، الطّبعه الثّانیه، ۱۳۸۱ ش.

۸. همو، *شرح توحید الصّدوق ج۲*، صحّحه و علّق علیه الدّکتور نجفقلی حبیبی، مؤسّسه الطّباعه و النّشر لوزاره الثّقافه الإرشاد الإسلامی، طهران، الطّبعه الأولی، ۱۴۱۶ ش.

۹. همو، *شرح توحید الصّدوق ج۳*، صحّحه و علّق علیه الدّکتور نجفقلی حبیبی، مؤسّسه الطّباعه و النّشر لوزاره الثّقافه الإرشاد الإسلامی، طهران، الطّبعه الثّانیه، ۱۳۸۱ ش.

۱۰. مطهری، مرتضی، *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، تهران، قم، ۱۳۷۹ ش.

۱۱. ولفسن، هری اوسترین، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۸ ش.

12. Roth, Leon(1963), Spinoza, Descartes & Maimonides Newyork: Russell & Russell

13. The Guide for the perplexed. Translated by: Friedlander, PHD, Publisher: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. Second edition. Originaly published in1904, LC call no: BM545.GB

14. WWW.**Ajma.Org,** Three Philosophy Traditions. Ninian Smart. Zeichen wing. Pine Shlomo. Ibn maymun.